IIRF

Bulletin

Internationales Institut für Religionsfreiheit
International Institute for Religious Freedom
Institut International pour la Liberté Religieuse





Thomas Schirrmacher

Zum Problem der vielfältigen Religionsdefinitionen

Auszug aus ‚Hitlers Kriegsreligion'

Bonn – Cape Town – Colombo

Eine monatliche Ausgabe von Berichten, Forschungsprojekten, Dokumentationen und Neuauflagen

IIRF Bulletin 1. Jahrgang, Nr. 6, August 2012



Das Institut arbeitet unter der Aufsicht der Weltweiten Evangelischen Allianz und ist als Organisation registriert in PO Box 265, Suite 6, Borough House, Rue du Pré, Saint Peter Port, Guernsey, Channel Islands, GY1 3QU. Das Büro in Colombo ist registriert bei der Asiatischen Evangelischen Allianz in Sri Lanka. Das Büro in Cape Town ist registriert als IIRF Cape Town Büro in Südafrika. Das Büro in Bonn ist dem ProMundis e.V. angeschlossen (Bonn, 20 AR 197/95).

Friedrichstr. 38
2nd Floor
53111 Bonn
Germany

PO Box 535
Edgemead 7407
Cape Town
South Africa

32, Ebenezer Place
Dehiwela
(Colombo)
Sri Lanka

www.iirf.eu
bonn@iirf.eu
capetown@iirf.eu
colombo@iirf.eu

Impressum

Internationales Institut für Religionsfreiheit
International Institute for Religious Freedom
Institut International pour la Liberté Religieuse
der Weltweiten Evangelischen Allianz

Eine monatliche Ausgabe von Berichten, Forschungsprojekten, Dokumentationen und Neuauflagen, herausgegeben von



Bonn – Cape Town – Colombo

VKW Culture and Science Publ.

V.i.S.d.P Prof. Dr. Dr. Thomas Schirrmacher
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn, Germany

Spendenkonto:
EKK (Ev. Kreditgenossenschaft Kassel eG)
Kto.-Nr. 3 690 334, BLZ 520 604 10

Verwendungszweck: IRF 1000

Internationale Kto.-Nr. (IBAN):
DE02520604100003690334
Internationale Bankleitzahl (BIC):
GENODEFIEKI

www.iirf.eu/iirfbulletin

IIRF Bulletin 1. Jahrgang, S. 1–22 = Nr. 6, August 2012

Thomas Schirrmacher

Zum Problem der vielfältigen Religionsdefinitionen

Auszug aus ‚Hitlers Kriegsreligion'

Bonn: VKW, 2007, Bd. 1, S.51–72; Fußnotenverweise „a.a.O." wurden ergänzt. Kapitelverweise verweisen auf das Buch. Die Gliederungszahlen 2, 2.1 usw. entstammen dem Buch.





Thomas Schirrmacher, Hitlers Kriegsreligion. 2 Bde., VKW, Bonn: 2007, Pb. 99,- €, ISBN 978-3-938116-31-9. 1220 S. (gesamt).



Prof. Dr. phil. Dr. theol. Thomas Schirrmacher, PhD, DD (geb. 1960) ist Rektor des Martin Bucer Seminars (Bonn, Zürich, Innsbruck, Prag, Istanbul), wo er auch Ethik und Missions- und Religionswissenschaft lehrt, Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität des Westens in Timisoara, Rumänien, Distinguished Professor of Global Ethics and International Development an der William Carey University, Shillong, Meghalaya, Indien, Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit (Bonn, Kapstadt, Colombo) und Sprecher für Menschenrechte und Vorsitzender der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz, die 600 Mio. evangelische Christen vertritt. *(Foto: Schirrmacher (links) mit dem UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit Prof. Dr. Heiner Bielefeldt anlässlich einer Doppelvorlesung.)*

Inhaltsverzeichnis

2 Zum Problem der vielfältigen Religionsdefinitionen

2.1 Einführung zur Religionsdefinition

„Man kennt Hunderte von Definitionen von Religion, aber keine befriedigt ganz."[1] Schon 1912 und 1947 haben James Henry Leuba und Richard Pauli Hunderte von weit auseinander liegenden Religionsdefinitionen – leider recht unsystematisch und kaum nach Fachgebieten wie Psychologie oder Religionswissenschaft unterschieden – aufgelistet.[2]

> *„In keiner Wissenschaft wird so anhaltend und so kontrovers über den Gegenstand, der der Disziplin den Namen gibt, gestritten wie in der Religionswissenschaft und ihren Nachbardisziplinen."*[3]

Der Religionssoziologe Günter Kehrer schreibt dazu, was auch für die vorliegende Untersuchung gelten kann:

> *„Kaum ein Problem ist in den Wissenschaften von der Religion heftiger und zugleich ergebnisloser diskutiert worden als die Frage nach der adäquaten Definition von Religion. Es wird deshalb auch nicht erwartet werden können, daß auf den folgenden Seiten eine alle befriedigende Lösung des Definitionsproblems gegeben werden kann."*[4]

Dies gilt nicht nur für die deutschsprachige Erforschung der Religionen, sondern wird international genauso gesehen und erlebt. J. E. Barnhart mag als ein Beispiel unter vielen gelten, wenn er schreibt:

> *„It is a notorious fact that the attempt to define religion has sustained a heated controversy among theologians, philosophers, and social scientists interested in studying religion."*[5]

So sehr man also jede Religionsdefinition immer wieder neu diskutieren[6] und problematisieren darf, ja muß, so sehr darf man nicht in das andere Extrem verfallen und meinen, man könne überhaupt nicht von Religion sprechen und überhaupt keine für die Wissenschaft einsetzbare Religionsdefinition gewinnen, zumal ein anderer Begriff anstelle von ‚Religion' nicht zur Verfügung zu stehen scheint.

Wilfred Cantwell Smith unterscheidet in seinem Buch ‚The Meaning and End of Religion'[7] zwischen ‚religion' und ‚faith'. Religionen sind für ihn ‚cummulative traditions', ‚faith' eine tiefere, persönliche Einstellung. Deswegen möchte er den Begriff ‚religion' ganz abschaffen[8], wobei er selbst zugibt, daß seine Begründung letztlich eine innerchristlich-theologische ist[9]. Weiterhin unterscheidet er in ‚Faith and Belief'[10] zwischen dem vielfältigen ‚belief', den ver-

[1] Josef Franz Thiel. Religionsethnologie: Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker. Collectanea Instituti Anthropos 33. Dietrich Reimer: Berlin, 1984. S. 13.

[2] James Henry Leuba. A Psychological Study of Religion, its Origin, Function, and Future. AMS Press: New York, 1969 (Nachdruck von 1912). S. 339–361; Richard Pauli. Das Wesen der Religion. Paul Müller: München, 1947. S. 103–138; wichtig auch ohne Sammlung konkreter Definitionen James Thrower. Religion: The Classical Theories. Edinburgh Univ. Press: Edinburgh, 1999. Vgl. die Darstellung bedeutender Religionswissenschaftler Axel Michaels (Hg.). Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. C. H. Beck: München, 1997 und wichtige Literatur zur Frage der Religionsdefinition bis 1995 in Carsten Colpe. „Literatur zur Religionsbestimmung". Ethik und Sozialwissenschaften 6 (1995) 4: 513–514, danach in Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (= HrwG) 4: 4242–425.

[3] Günter Kehrer. „Religion, Definitionen der". HrwG 4: 418–425, S. 418.

[4] Günther Kehrer. Einführung in die Religionssoziologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1988. S. 13.

[5] J. E. Barnhart. The Study of Religion and Its Meaning: New Explorations in Light of Karl Popper and Emile Durkheim. Mouton: The Hague, 1977. S. 1.

[6] Vgl. zur Geschichte des Begriffs ‚religio' und ‚Religion' im Abendland die ausführlichste Darstellung Ernst Feil. Religio. Bd. 1.: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1986; Ernst Feil. Religio. Bd. 2: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620). Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 70. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1997; Ernst Feil. Religio. Bd. 3: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 79. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 2001. Nach Feil hat der Begriff lange Zeit meist die christlichen Konfessionen bezeichnet und wurde erst spät in der Aufklärung zum Sammelbegriff mit heutiger Bedeutung. Feil vertritt dabei zugleich die (m. E. eher theologische) These, daß man Glauben heute ohne Verwendung des Begriffes Religion beschreiben sollte. Um Feils Deutung ist eine intensive Diskussion entbrannt, die vor allem das Themenheft „Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von Religion". Ethik und Sozialwissenschaften 6 (1995) 4 dokumentiert, in dem neben den Beiträgen von Feil (S. 441–454, 503–512) 24 Autoren unterschiedlichster Fachrichtungen Stellung beziehen, später gedruckt als Buch Ernst Feil (Hg.). Streitfall ‚Religion': Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs. Studien zur systematischen Theologie und Ethik 21. Lit Verlag: Münster, 2000.

[7] Wilfred Cantwell Smith. The Meaning and End of Religion. Mentor: New York, 1964. Inwieweit Smith von der gleichlautenden theologischen These Karl Barths beeinflußt ist, konnte ich nicht ausmachen. S. auch die in der voranstehenden Anmerkungen angesprochene ähnliche Sicht von Ernst Feil.

[8] Wilfred Cantwell Smith. The Meaning and End of Religion. a. a. O. S. 175.

[9] Ebd. S. 181.

[10] Wilfred Cantwell Smith. Faith and Belief. Princeton University Press: Princeton (NJ), 1979.

schiedenen Glaubenssystemen und Ideen, und dem dahinterstehenden recht einheitlichen ‚faith', dem sie alle dienen. James W. Fowler schließt sich Smith an[11] und faßt zusammen: „Faith, rather than belief or religion, is the most fundamental category in the human quest for relation to transcendence."[12] Der Vorschlag kann aber die vorhandenen Definitionsprobleme nicht lösen, da ‚Glaube' und seine Entsprechungen in anderen europäischen Sprachen in der Alltagssprache eine noch viel weitere Bedeutung hat, als Religion, und auch in der Wissenschaft ein enorm breites Spektrum – etwa in der Psychologie – abgedeckt. Smith müßte dann übrigens Hitler beim ‚Glauben' einordnen, denn keinen Begriff hat Hitler häufiger genannt und ernst gemeint, als diesen (S. Z5.).

Karl Hoheisel schreibt entsprechend zur Religionsdefinition mit offenem Auge für die Problematik:

> *„Begriffsbestimmungen zählen nach Hunderten und viele schließen sich gegenseitig aus. Ganz gleich, für welche man sich entscheiden mag, für eine psychologisch, soziologisch, funktionalistisch, theologisch oder sonstwie normativ orientierte, stets wird der komplexe Sachverhalt religiöser Phänomene unter Umständen unzulässig vereinfacht. Auf den ersten Blick könnte diese Gefahr am geringsten erscheinen, wenn nur das als Religion anerkannt wird, was sich selbst dafür hält. Dieser Schein jedoch trügt, denn Anschauungen und Gruppen können sich auch als Religionen tarnen. In Anbetracht hoher Privilegien, die ‚Religion' in den Rechtsordnungen vieler westlicher Länder genießt, ist diese Versuchung eigentlich nie ganz auszuschließen. Die Theosophische Gesellschaft Adyar ist nur ein Beispiel für den umgekehrten Vorgang: daß Weltanschauungen keine Religion sein wollen, obwohl sie eigentlich sämtlichen Merkmalskombinationen genügen, die man für ‚Religion' fordert. Soll deshalb nicht nur vordergründig Religiöses mit Dingen, die den Namen Religion tatsächlich verdienen, vermengt, bzw. das Terrain von Religion nicht aufgrund rein äußerlicher Rücksichten unzulässig eingeengt werden, bedarf es eines Unterscheidungsmerkmals, das allen Selbstbezeichnungen vorausgehen muß. Da keine konkrete Einzelreligion Modell für Religion überhaupt bilden kann, auch das Christentum nicht, steht dafür nur* ***der Hauptnenner möglichst vieler verschiedener einhellig anerkannter Religionen*** *zur Verfügung.* ***Dieser wird von einer Beziehung von einzelnen und Gruppen zu transzendenten Werten oder höchsten Mächten gebildet, die die Grundpfeiler dessen bezeichnen, was für wirklich gilt, und deswegen Denken und Handeln als letzte Orientierungspunkte leiten.*** *"*[13]

Daß man Religion so schwer definieren kann, liegt jedoch nicht etwa an der Unwissenschaftlichkeit oder Aufsplitterung der Religionswissenschaft, sondern eben gerade an dem Studienobjekt ‚Religion' selbst. Gerade weil es um letzte Orientierungen geht und höchste Mächte und Prinzipien, ist ein über allen Religionen schwebender letzter Standpunkt, und sei er nur akademischer Natur, nicht zu gewinnen. Denn, um es mit Ulrich Mann zu formulieren: „Es liegt aber nun im Wesen der Religion, daß sie sich einer Definition im streng formal-logischen Sinn entzieht."[14] Ulrich Mann sieht den Grund dafür darin, daß Religion ein „Ganzheitsverhältnis" ist und es über der „Ganzheit" nichts „Gänzeres"[15] gibt. Mit einem Zitat von Sören Holm geht er davon aus, „daß eine allgemeine Definition vom Wesen der Religion höchst unvollkommen, wenig bezeichnend und in der Praxis fast wertlos ist"[16]. „Kaum eine Religionstheorie wird daher allumfassend sein können"[17], schreibt Ninian Smart.

[11] James W. Fowler. Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. Harper & Row: San Francisco (CA), 1981. S. 9–15.

[12] Ebd. S. 14, vgl. die gesamte Zusammenfassung in 4 Punkten ebd. S. 14–15.

[13] Karl Hoheisel. „Religion in der wissenschaftlich-technologischen Welt". Akademie Forum Masonicum Jahrbuch 1986: 155–175, S. 157–158, ähnlich Karl Hoheisel. „Das Wiedererwachen von Religion in der Postmoderne und ihre Distanz zum Christentum: Religionswissenschaftliche Überlegungen". S. 11–37 in: Hermann Kochanek (Hg.). Religion und Glaube in der Postmoderne. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 46. Steyler Verlag: Nettetal, 1996. S. 14–15 (Hervorhebung hinzugefügt). Hoheisel beschreibt an anderer Stelle treffend, daß eine zu enge Religionsdefinition dazu geführt hat zu meinen, Religion sterbe aus. Er schreibt: „Religion könnte man kurz als das Bestreben umschreiben, das in Worte zu fassen, was an Lebenserfüllung noch aussteht und diese Visionen im Kampf gegen das derzeitige Elend der 211Menschen fruchtbar werden zu lassen. In diesem Sinne ist Religion im allgemeinen und die christliche Ausformung im besonderen nicht in der Aufklärung untergegangen. Wahrscheinlich ist der sakrale Bereich nicht einmal zugunsten des säkularen geschrumpft." (Karl Hoheisel. „Zwischen Atheismus und Fantasy: Der Aufbruch des Individuums im Spiegel seiner Religion". S. 203–214 in: Hans Holländer, Christian W. Thomsen (Hg.). Besichtigung der Moderne. DuMont: Köln, 1987. S. 210–211).

[14] Ulrich Mann. Einführung in die Religionsphilosophie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1970. S. 11.

[15] Alles ebd. S. 11Mann

[16] Sóren Holm. Religionsphilosophie. Stuttgart, 1960. S. 73 zitiert nach Ulrich Mann. Einführung in die Religionsphilosophie. a. a. O. S. 11.

[17] Ninian Smart. Die großen Religionen. Universitas: München, 1981. S. 23.

Deswegen werden wir auch für die Beantwortung der Frage, ob man Hitlers Glauben als Religion bezeichnen kann, verschiedene Religionsdefinitionen unserem Ergebnis aus den Quellen gegenüberstellen und erläutern, wie man im Sinne dieser jeweiligen Definition antworten müßte. Dennoch werden wir die zitierte Definition von Karl Hoheisel, **daß es um letzte Orientierungspunkte geht, die Denken (Weltanschauung) und Handeln (Ethik) bestimmen und mit „transzendenten Werten oder höchsten Mächten**“ begründet werden, als Ausgangspunkt wählen.

Unsere Fragestellung wird also dementsprechend sein, ob sich bei Hitler eine in sich zusammenhängende Weltanschauung und Ethik finden lassen – wobei die gesamte historische und politologische Forschung mehrheitlich diese Frage ja unabhängig von der Frage der Religion sowieso bejaht – und wenn ja, ob und wie diese mit letzten, nicht mehr ableitbaren Werten oder Mächten begründet werden.

Da die von mir verwendete Leitdefinition grundsätzlich in der Tradition der Bonner Religionswissenschaft steht[18] und damit seit Carl Clemen, dem ersten dauerhaften Lehrstuhlinhaber für Religionswissenschaft, der nicht der Theologie oder Sprachwissenschaft zugeordnet war, stellt sich automatisch die Frage, in welchem Verhältnis sie etwa zu der Definition des bedeutenden Bonner Religionswissenschaftlers Gustav Menschings steht oder inwieweit sie diese im Rahmen sowohl des wissenschaftlichen Fortschrittes als auch einer veränderten Welt – auch einer internationaler gewordenen Religionswissenschaft – fortschreibt und korrigiert. Gustav Menschings berühmte Definition lautet bekanntlich:

> *„Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handelns des vom Heiligen bestimmten Menschen.“*[19]

In der ausführlicheren Fassung lautet die die Betonung des ‚Heiligen‘ seines Lehrers Rudolf Otto[20] aufnehmende Definition:

> *„Das Thema der Religionsgeschichte ist die Begegnung des Menschen mit dem Heiligen, sind die mannigfachen Weisen des Menschen, auf diese Begegnung zu antworten, um im Kontakt mit dem Heiligen ein vom Ewigen bestimmtes und erfülltes Leben zu führen.“*[21]

Peter Antes hat gezeigt, daß alle Religionen normalerweise einen übergreifenden Begriff für andere Religionen verwenden, der dem Wesen ihrer Religion entspricht und ein Ausfluß aus dem Urteil einer Religion über die anderen ist[22]. Der jeweilige Begriff zeigt, was aus der Sicht der jeweiligen Religion für den Vergleich von Religionen wesentlich ist.

Der islamische Begriff, der anstelle des westlichen Begriffes Religion verwendet wird, ist ‚din‘ (Mehrzahl ‚adyan‘). Er hat eine große Bedeutungsbreite, wobei alle Bedeutungen zeigen, was für den Islam wesentlich ist: ‚Gericht‘, ‚Urteil‘, ‚Gehorsam‘, ‚Rache‘, ‚Ordnung‘, ‚Herrschaft‘, ‚Leitung‘[23]. In Sanskrit, der heiligen Sprache des Hinduismus, werden die Religionen mit dem

[18] So Burkhard Gladigow. „Religion im Zeitalter der Religionswissenschaften“. S. 23–32 in: In Memoriam Hans-Joachim Klimkeit: Reden. Alma Mater: Beiträge zur Geschichte der Universität Bonn 89. Bouvier: Bonn, 2000. S. 23–24. Vgl. zum Programm einer kritischen und modernen Religionsphänomenologie in Bonn ebd. S. 31 u. ö. und neben Hoheisel auch Hans-Joachim Klimkeit. „Religionswissenschaft“. TRE 31: 61–67; Hans-Joachim Klimkeit. „Friedrich Max Müller (1823–1900)“. S. 29–40 in: Axel Michaels (Hg.). Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. C. H. Beck: München, 2004². Vgl. grundsätzlich zu einem solchen Ansatz Axel Michaels (Hg.). Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Studia religiosa Helvetica 6/7 (2000/01). Lang: Bern, 2001, darin bes. Axel Michaels. „Die Religionsphänomenologie ist tot – es lebe die Religionsphänomenologie“. S. 489–492 und Axel Michaels. „Das ominöse Numinose: Die Präsenz und Absenz der Götter“. S. 213–234. Michaels verweist ebd. S. 241 = Axel Michaels. „Die Religionsphänomenologie ist tot – es lebe die Religionsphänomenologie“. a. a. O. S. 491 darauf, daß alle großen und ‚echten‘ (das heißt nicht aus anderen Disziplinen kommenden) Religionswissenschafter Religionsphänomenologen waren. Er kommt ebd. S. 492 zu dem Schluß: „Ohne Religionsphänomenologie ... gibt es keine vernünftige Religionswissenschaft“, aber „nur Religionsphänomenologie ist nicht Religionswissenschaft, sondern Theologie bzw. Kryptotheologie, schlimmstenfalls Oberflächlichkeit“.

[19] Gustav Mensching. Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Curt E. Schwab: Stuttgart, 1959. S. 18–19; vgl. zu Menschings Religionsbegriff und seinen Werken Udo Tworuschka. „Begegnung und Antwort: Gustav Mensching und die Religionswissenschaft“. Anthropos 71 (1976): 579–601 und Heinz-Jürgen Loth. „Gustav Menschings Religionsbegriff“. S. 143–162 in: Wolfgang Gantke, Karl Hoheisel, Wilhelm-Peter Schneemelcher (Hg.). Religionswissenschaft im historischen Kontext: Beiträge zum 100. Geburtstag von Gustav Mensching. Religionswissenschaftliche Reihe 21. Diagonal-Verlag: München, 2003, sowie zu Mensching insgesamt den ganzen Sammelband, insbesondere Peter Parusel. „Gustav Mensching in der Zeit des Nationalsozialismus“. ebd. S. 113–142.

[20] Rudolf Otto. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Trewendet und Granier: Berlin, 1917¹; zahllose Auflagen bis in die Gegenwart, z. B. C. H. Beck: München, 1979.

[21] Gustav Mensching (Hg.). Das lebendige Wort: Texte aus den Religionen der Welt. Holle: Baden-Baden, 1961³. S. 9 (Einleitungssatz); vgl. auch die Einleitung zu Gustav Mensching. Die Weltreligionen. Drei Lilien Verlag: Wiesbaden, 1981.

[22] Peter Antes. „‚Religion‘ einmal anders“. Temenos: Studies in Comparative Religion 14 (1978): 184–197; ähnlich Klaus Hock. Einführung in die Religionswissenschaft. a. a. O. S. 13–14.

[23] Peter Antes. „‚Religion‘ einmal anders“. a. a. O. S. 189–192.

bekannten Wort ‚dharma' bezeichnet, das die zentrale Idee des Hinduismus zum Ausdruck bringt. ‚Dharma' ist das Gesetz der Welt, daß die Zyklen, das Rad der Wiedergeburt bestimmt. Das Wort selbst hat wieder eine Reihe von Bedeutungen wie ‚Gerechtigkeit, das rechte Ding, Gesetz, Norm, Ordnung, der Weg'[24].

Peter Antes hat nun kritisiert, die Vergleichende Religionswissenschaft habe die christliche Deutung der Religionen übernommen, nur Gott durch ‚das Heilige' ersetzt,[25] womit er natürlich vor allem auf Otto und Mensching anspielt. Er übersieht, daß schon Gustav Mensching an seinem Lehrer Rudolf Otto kritisiert, daß er die Aufgabe der Vergleichenden Religionswissenschaft oft verlasse und das Fach normativ und religionsstiftend verstehe, ja letztlich theologische Aussagen mache, etwa wenn er Jesus als Sohn Gottes als Höhepunkt der Religionsentwicklung ansieht.[26]

Auch Udo Tworuschka sieht die Gefahr, daß der Begriff ‚Religion' einfach durch ‚heilig' definiert, ja fast ersetzt wird und ‚heilig' letztlich genauso undefinierbar bleibt wie zuvor ‚Religion'.[27] Bei Mensching sei etwa die christliche ‚Liebe' und das (lutherische) Christentum insgeheim Maßstab geblieben, bis zum Ende wenigstens den Volks- und Naturreligionen gegenüber.[28] Auch Kurt Rudolph schreibt:

> *„Es ist heute kein Geheimnis mehr, daß die RW[29] von ihrer europäischen Entstehung her einen Religionsbegriff sanktioniert hat, der aus der abendländisch-christlichen Tradition gewonnen und mit dem zunächst weltweit operiert worden ist."[30]*

Die Minimaldefinition des 19. Jh. reicht seines Erachtens nichts aus. Es ist eine „Theorie von Religion" zu erarbeiten, wobei Religion „in erster Linie" „als Teil und Funktion von Kultur zu verstehen"[31] ist. Ähnlich hat Ulrich Berner kritisiert:

> *„Wie ‚Religion' als Gegenstand der religionsgeschichtlichen Methode schließlich definiert wird, ist eine Sache der Zweckmäßigkeit und des Interesses. Wichtig ist nur, daß eine Beschränkung auf den Gottesglauben vermieden wird, weil es weder religionswissenschaftlich noch theologisch vertretbar erscheint, Religion von vornherein auf göttliche Offenbarung zurückzuführen. Diese Kritik würde auch für erweiterte Ersatzbegriffe wie z. B. ‚das Heilige' gelten ..."[32]*

Diese Kritik ist grundsätzlich berechtigt. Der Begriff ‚das Heilige' grenzt die Religionsdefinition zu sehr auf eine bestimmte Sicht des Kerns der Religion ein und kann zu leicht nur der Versuch sein, den Gottesglauben als konstitutiv vorzugeben, ohne ihn erwähnen zu müssen. Es muß tatsächlich der Gefahr gewehrt werden, insgeheim doch den christlichen Glauben zum Maßstab zu erheben, ob etwas das Gütezeichen Religion verdient oder nicht.

Gerade für den Nationalsozialismus stellt sich die Gefahr, daß man die Frage, inwieweit er religiösen Charakter hatte, zu stark an einem Vergleich mit den Religionen festmacht, in deren geographischen Lebensbereich er sich festsetzte, nämlich den christlichen Konfessionen in ihren traditionellen und liberalen Spielarten.

Im Zusammenhang mit Hitlers Gottesbild wird unten noch einmal ausführlicher auf das Religionsverständnis der Religionsphänomenologie von Otto, Heiler, Hauer u.a. eingegangen, weil es verblüffende Parallelen zu Hitlers Religionsverständnis aufweist (S. Z1.8.).

Viele Vertreter traditioneller Religionsdefinitionen gehen davon aus, daß hinter allen ‚echten' Religion letztlich die eine Wirklichkeit ‚die Religion' steht. Typisch schreibt etwa Thiel: „Das Wesen der Religion ist in allen echten Religionen gleich."[33] Ähnlich schreibt Friedrich Heiler: „Weil die in der Religion erfahrene Wirklichkeit nur *eine* ist, darum ist auch im Grunde nur *eine* Religion"[34], denn es geht um: „... *eine* Religion in einer Mannigfaltigkeit von

[24] Ebd. S. 192–194.

[25] Ebd. S. 184–197, S. 185–186.

[26] Gustav Mensching. „Rudolf Otto und die Religionsgeschichte". S. 49–69 in: Ernst Benz (Hg.). Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute: Zur Hundertjahrfeier seines Geburtstags, 25. September 1969. Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 14. E. J. Brill: Leiden, 1971. S. 62–65.

[27] Udo Tworuschka. „Begegnung und Antwort". a.a.O.

[28] Udo Tworuschka. „Religionsbewertung als Problem und Aufgabe: Die Haltung Gustav Menschings zur Religionsmessung". Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 27 (1975): 122–140.

[29] Religionswissenschaft.

[30] Kurt Rudolph. Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Studies in the History of Religion 53. E. J. Brill: Leiden, 1992. S. 72.

[31] Alles ebd. S. 73.

[32] Ulrich Berner. „Religionswissenschaft und Theologie". S. 216–238 in: Hartmut Zinser (Hg.). Religionswissenschaft: Eine Einführung. Dietrich Reimer Verlag: Berlin, 1988. S. 231.

[33] Josef Franz Thiel. Religionsethnologie. a.a.O. S. 13.

[34] Friedrich Heiler. „Die Erscheinungsformen der Religion". S. 13–53 in: Friedrich Heiler (Hg.). Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Reclam-Verlag: Stuttgart, 1959. S. 52.

Erscheinungsformen“[35]. Und Gustav Mensching sieht in jeder Religion „Spiegelungen des Ewigen im Endlichen“[36] und eine Wahrheit in allen.

Dann wäre der Nationalsozialismus irgendwie als Religion ausgeschlossen, denn wer möchte schon, daß alle ‚echten‘ Religionen irgendeinen Wesenskern mit dem Nationalsozialismus gemeinsam haben?

Ich halte dies aber für eine unzulässige Wertung innerhalb der Religionswissenschaft. Die Religionswissenschaft beschäftigt sich mit dem christlichen Kreuzzügler ebenso, wie mit dem christlichen Pazifisten, mit dem gewaltbereiten Islamisten ebenso wie mit dem friedlichen islamischen Mystiker. So sehr der einzelne Religionswissenschaftler außerhalb der Religionswissenschaft seine ethische Bewertung einbringt oder einbringen muß, die Religionswissenschaft selbst kann weder eine solche Wertung hervorbringen noch umgekehrt von einem über allen Religionen stehenden Wert her entscheiden, welche Phänomene sie überhaupt untersuchen will. So wie der Soziologie nicht nur ‚gute‘ gesellschaftliche Phänomene untersuchen kann, sondern die Gesellschaft in ihrem Ist-Zustand erfassen will, auch die im Dritten Reich, oder der Sprachwissenschaftler nicht nur Liebesgedichte untersuchen kann, sondern auch die Tarnsprache der nationalsozialistischen Konzentrationslager analysieren muß, so kann sich auch die Religionswissenschaft nicht auf gewissermaßen attraktive und ‚nette‘ Religionen beschränken.

Die Religionswissenschaft ist sich heute bewußter als früher, wie stark sie selbst (und ihre Religionsdefinition[37]) wieder von kulturellen und zeitgeschichtlichen Faktoren abhängig ist, ja daß der Religionswissenschaftler wie der Ethnologe, der bei der Erforschung eines Stammes das Mythengefüge in Frage stellen kann, indem er nur danach fragt, selbst durch die Erforschung von Religionen auf deren Entwicklung Einfluß nimmt, wie Karl Hoheisel in seinem Beitrag „Rückwirkungen abendländischer Religionsforschung auf neuere Entwicklungen in den Weltreligionen“[38] an folgenschweren Beispielen gezeigt hat. So werden zum Beispiel viele religionswissenschaftliche Quellenveröffentlichungen von den Anhängern der entsprechenden Religionen zu Ausbildungs- oder Missionszwecken eingesetzt und können eine Renaissance bestimmter Schulrichtungen auslösen.

Ich glaube aber nicht, daß man aufgrund aller dieser genannten Aspekte automatisch allen Versuchen den Abschied geben muß, Religion aus der Orientierung an einem über den Dingen stehenden höheren Wesen, Wert oder Prinzip festzumachen. Hoheisels Definition etwa dürfte wohl kaum unter die Kritik Berners oder der zuvor genannten Autoren fallen.

Damit sind wir jedoch bei der derzeit die Religionswissenschaft, aber etwa auch die Soziologie oder die Theologie, weithin beherrschenden Diskussion zwischen einem engeren und weiteren, das heißt auch zwischen einem substantiellen oder funktionalen Religionsbegriff angelangt.[39]

2.2 Religionsdefinition zwischen Enge und Weite

Der Begriff Religion ist für begrenzende (engere) und erweiternde Definitionen je nach theologischem und

[35] Ebd. S. 52–53.

[36] Gustav Mensching (Hg.). Das lebendige Wort:. a. a. O. S. 9.

[37] S. dazu etwa Klaus Hock. Einführung in die Religionswissenschaft. a. a. O. S. 10.

[38] Karl Hoheisel. „Rückwirkungen abendländischer Religionsforschung auf neuere Entwicklungen in den Weltreligionen“. S. 262–275 in: Gunther Stephenson (Hg.). Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1976.

[39] Gute Überblicke über die Diskussion bieten: Klaus Hock. Einführung in die Religionswissenschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2002; Karl-Heinz Ohlig. Religion in der Geschichte der Menschheit: Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins. Wiss. Buchges.: Darmstadt, 2002; Theo Sundermeier. Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh, 1999; Fritz Stolz. Grundzüge der Religionswissenschaft. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1527. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1988; Günter Kehrer. „Religion, Definitionen der“. HrwG 4: 418–425; Günther Kehrer. Religionssoziologie. a. a. O. S. 13–27; Karl-Heinz Ohlig. Religion in der Geschichte der Menschheit: Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2002. S. 11–21; Ulrich Berner. „Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft“. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 35 (1983): 97–116; Günter Dux. „Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion“. S. 7–61 in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie: Zur Theorie der Religion – Religion und Sprache. Westdeutscher Verlag: Opladen, 1973; Gottfried Küenzlen. „Das funktionale Religionsverständnis: Grenzen und Gefahren“. S. 89–98 in: Reinhard Hempelmann, Ulrich Dehn (Hg.). Dialog und Unterscheidung: Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch. EZW-Text Sonderausgabe Nr. 151. EZW: Berlin, 2000; Udo Tworuschka. „Abschied vom Heiligen? Zur Frage, ob es Religion ohne Transzendenz gibt“. Lutherische Monatshefte 13 (1974): 111–115; Burkhard Gladikow. „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“. S. 26–40 in: Hubert Cancik, Burkhard Gladikow, Matthias Laubscher (Hg.). Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band I. W. Kohlhammer: Stuttgart, 1988.

philosophischem Standpunkt offen, formuliert es Paul Tillich.[40] „Was wir auch versuchen: Entweder ist unser Begriff ‚Religion' zu eng oder zu weit ...“[41].

Rüdiger Sachau hat im Rahmen einer Diskussion, ob westliche Reinkarnationsvorstellungen eine Religion verkörpern oder nicht, im Abschnitt „Der Religionsbegriff zwischen Enge und Weite“[42] sehr gut zusammengefaßt, daß die Hauptunterschiede der Religionsdefinitionen mit der Frage zu tun haben, wie eng oder weit der Begriff gefaßt wird und wie wenige oder viele Phänomene sie umfaßt.

Die substantiellen Religionsdefinitionen umfassen eng eine recht klar eingrenzbare Menge von Phänomenen, die funktionalen Religionsdefinitionen dagegen sind sehr weit und lassen sich fast beliebig weiter ausdehnen. Beide Seiten sieht er aber als unumgängliche Pole.[43] Denn zum einen gilt:

> *„Religionsdefinitionen müssen einerseits eingrenzen, um ‚Handhabbarkeit' herzustellen, aber sie dürfen andererseits nicht den Blick auf die Wirklichkeit verstellen.“*[44]

Es besteht die Gefahr, die enorme Vielfalt und Unterschiedlichkeit religiöser Phänomene vorab einzugrenzen und die Religionen auf einzelne, handhabbare Größen zu reduzieren. „Religion bleibt dem einfachen, monoperspektivischen Zugriff entzogen.“[45] Dazu verweist er auf das klassische Beispiel, daß früher in der Religionswissenschaft häufig ein Glaube an Gott definitorisch für Religion war, weswegen der Buddhismus nicht als Religion galt.[46] Sachau kommt zu dem Schluß:

> *„Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß substantielle, enge Religionsdefinitionen zwar die Besonderheit der Religion im Unterschied zur Alltäglichkeit herausstellen und vor Nivellierungen schützen, darum stimmen enge Definitionen oft mit dem Selbstverständnis religiös praktizierender Menschen überein. Aber die größte Schwäche substantieller Religionsdefinitionen liegt zugleich in dieser Enge, die den Ausschluß religiöser Phänomene mit sich bringt. Eine weitere Schwäche liegt in der Gefahr unreflektierter Anwendung persönlicher Glaubensüberzeugungen und kultureller Substrate ...“*[47].

Der Religionsethnologe Josef Franz Thiel schreibt ebenso:

> *„Eine Religionsdefinition muß so weit sein, daß alle Religionen darunter gefaßt werden können, also auch solche, die keinen persönlichen Gott kennen. Sie darf aber auch wiederum nicht zu weit sein, damit nicht z.B. politische Parteien als Religionen ausgegeben werden können.“*[48]

2.3 ‚Traditionelle', substantielle Definitionen

Der substantielle Religionsbegriff begreift Religion als etwas, das sich auf etwas Transzendentes bezieht, von dem der Mensch sich abhängig sieht. Dies kommt vor allem in der Religionsphänomenologie zum Ausdruck. Für eine Religionsdefinition wird versucht, Phänomene, das heißt Inhalte und Strukturen, zu benennen, die allen oder möglichst vielen Religionen gemeinsam sind. Stellen wir kurz einige ‚traditionelle', ‚engere', substantielle Religionsdefinitionen vor.

Religion heißt für den soeben zitierten Religionsethnologen Thiel „sich abhängig wissen von einer übermenschlichen Macht und sich ihr unterordnen.“[49] Er hat „Religion als Anerkennung und Unterwerfung unter eine übermenschliche Macht definiert“[50].

[40] Paul Tillich. Christianity and the Encounter of the World Religions. Columbia University Press: New York, London, 1963. S. 3 (Engl. „limiting“ und „enlarging“ „definitions“).

[41] Klaus Hock. Einführung in die Religionswissenschaft. a.a.O. S. 14.

[42] Rüdiger Sachau. Westliche Reinkarnationsvorstellungen: Zur Religion in der Moderne. Chr. Kaiser: Gütersloh, 1996. S. 25–34 (Kap. 1).

[43] Ebd. S. 29–30.

[44] Ebd. S. 26.

[45] Ebd. S. 28.

[46] Ebd. S. 30–31. Als Beispiel verweist er auf den Ethnologen Wilhelm Schmidt, der den Buddhismus nur als Philosophie gelten ließ; vgl. etwa Wilhelm Schmidt. Ursprung und Werden der Religion. Aschendorff: Münster, 1930. S. 4: „Deshalb kann auch der ursprüngliche Buddhismus, insofern er keine persönliche Götter anerkennt, nicht als Religion, sondern nur als Philosophie betrachtet werden.“; vgl. auch Günter Lanczkowski. Einführung in die Religionswissenschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1980. S. 24. Selbst Gustav Mensching. „Atheismus I. Religionswissenschaftlich“. Sp. 670–672 in: Kurt Galling (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1986³ (Nachdruck von 1957³), Sp. 670 lehnt den Religionscharakter des Buddhismus eigentlich ab, um ihn dann aber Sp. 670–671 doch gelten zu lassen, weil das ‚Numinose' nicht nur persönlich gedacht werden könne. Sachau selbst hält entsprechend westliche Reinkarnationsvorstellungen für religiös, verweist aber Rüdiger Sachau. Westliche Reinkarnationsvorstellungen. a.a.O. S. 30 darauf, daß sie es gemäß einer engen Religionsdefinition nicht seien.

[47] Ebd. S. 33.

[48] Josef Franz Thiel. Religionsethnologie: Grundbegriffe der Religionen schriftloser Völker. Collectanea Instituti Anthropos 33. Dietrich Reimer: Berlin, 1984. S. 13.

[49] Ebd. S. 13.

[50] Ebd. S. 14; vgl. S. 13–16.

Der jüdische Religionsphilosoph Hans-Joachim Schoeps kombiniert in seiner Definition den Bezug zu einer übermenschlichen Macht, konkrete Ausdruckformen und die Erlösung als zentrales Thema:

> *„Religion nennt man im allgemeinen die erlebte Beziehung zwischen dem Menschen und der übermenschlichen Macht, an die er glaubt und von der er sich abhängig fühlt. Diese Beziehung kommt zum Ausdruck in besonderen Gefühlen (Vertrauen und Furcht), Vorstellungen (Sagen, Mythen, Dogmen) und Handlungen (Ritus, Kultus, Erfüllung religiöser Vorschriften).“ „Das Thema der Religion ist die Erlösung von den Mächten, die der Gemeinschaft mit dem Göttlichen entgegenstehen.“*[51]

Der ältere Religionsethnologe Wilhelm Schmidt schreibt ähnlich:

> *„Subjektiv ist sie [die Religion] Wissen und Fühlen der Abhängigkeit von einem (oder mehreren) außerweltlichen persönlichen Mächten, zu denen man in ein beiderseitiges Verhältnis tritt. Objektiv ist sie die Gesamtheit der äußeren Akte, in denen sie sich ausdrückt und kundgibt: Gebet, Opfer, Sakramente, Liturgie, Askese, ethische Vorschriften usw.“*[52]

Es wird deutlich, daß man sich hier meist auf ‚Mächte‘ bezieht, um keinen personalisierten Gottesbegriff vorzugeben, aber auch nicht darauf verzichten zu müssen, eine oberhalb von Mensch und Welt stehende immaterielle Größe vorauszusetzen.

Wie groß jedoch die Gefahr ist, die Beziehung zu diesen Mächten doch wieder christlich zu sehen, zeigt William James. Zunächst schreibt er im Einklang mit den letzten Autoren:

> *„Also um das Fazit zu ziehen: wir wollen den Sprachgebrauch befolgen, daß als Religion die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen der einzelnen Menschen als solcher bezeichnet werden, sofern sie sich in Beziehung zu irgendeiner göttlichen Macht wissen, wie immer sie sich diese letztere näher vorstellen mögen.“*[53]

Doch in seinen Details finden sich dann doch wieder christliche oder zumindest die großen Weltreligionen voraussetzende Vorgaben:

> *„Stellen wir noch einmal in möglichst großen Zügen die charakteristischen Merkmale der religiösen Lebensanschauung, wie sie sich uns ergeben haben, zusammen:*
>
> *1. Die sichtbare Welt ist ein Teil eines höheren geistigen Universums, und erst durch dieses erhält sie ihren eigentlichen Sinn.*
>
> *2. Vereinigung mit jener höheren Welt oder eine harmonische Beziehung zu ihr ist unser wahres Ziel.*
>
> *3. Das Gebet oder die innere Gemeinschaft mit dem Geist jener Welt – werde er persönlich oder unpersönlich vorgestellt – ist ein Vorgang von objektiver Realität; es findet ein Einströmen geistiger Kraft in die Erscheinungswelt statt, und es werden dadurch bestimmte Wirkungen – psychologischer oder materieller Art – hervorgerufen.“*[54]

Warum ist beispielsweise eine „harmonische Beziehung“ vonnöten? Warum muß man überhaupt von „Geist“ sprechen? Und trifft die Beschreibung von „Gebet“ nicht schon auf viele ‚anerkannte‘ Religionen nicht zu?

Ältere Autoren, die an einem heiligen Wesen festhalten wollen, müssen dennoch ihre Definitionen immer wieder erweitern, um die vielen, früher ‚Naturreligionen‘ genannten Phänomene aufnehmen zu können. So schreibt Josef Haekel:

> *„Die Kriterien für Religion im engeren Sinne wären: 1. Der Glaube an transzendente personhafte Wesen als Exponenten der Welt des Heiligen. 2. Die Überzeugung von der existenzhaften Abhängigkeit von ihnen. 3. Die sich daraus ergebenden Haltungsweisen, wie Verehrung, Hingabe, Ehrfurcht, Scheu und Furcht. 4. Die Verbindungssetzung mit ihnen in kultischen Akten mit dem Bestreben, ihr Wohlwollen zu gewinnen, ihre Hilfe zu erlangen und Einfluß auf sie zu nehmen.“*[55]

Er muß aber sogleich hinzufügen:

> *„Zur Religion im weiteren Sinne gehören auch Vorstellungen von unpersönlichen Mächten sowie Aspekte der Magie, wie z.B. die mystische Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos (das*

[51] Hans-Joachim Schoeps. Religionen: Wesen und Geschichte. Bertelsmann: Gütersloh, o. J. S. 13.

[52] Wilhelm Schmidt. Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung: Münster, 1930. S. 3–4.

[53] William James. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung: Leipzig, 1907. S. 27.

[54] Ebd. William James. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung: Leipzig, 1907. S. 445.

[55] Josef Haekel. „Religion“. 72–141 in: Hermann Trimborn. Lehrbuch der Völkerkunde. Ferdinand Enke: Stuttgart, 1971. S. 75.

sog. Kosmomagische Weltbild), die Auffassung, daß magische Wirkkräfte Ritualexperten von transzendenten persönlichen Wesen übermittelt werden, oder der Zwangscharakter von Opferhandlungen.“[56]

Auch wenn wir hier eher ältere Autoren zitiert haben, wird die traditionelle Religionsdefinition sogar mit Vorgabe der Notwendigkeit eines Gottes auch heute noch von einflußreichen Religionswissenschaftlern vertreten. Günter Lanczkowski etwa versteht Religion als Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch[57] und schreibt: „Als störend erweist sich im Bereich der Religionsgeschichte der frühe Buddhismus ...“[58], ohne diese Frage dann wirklich zu beantworten. Deswegen findet sich bei Lanczkowski auch ein eigener Abschnitt, der erklärt, warum „Magie“ als angeblich vorwissenschaftlichem Phänomen nicht in den Bereich der Religion gehört.[59] (Wird hier nicht vorab festgelegt, was Religion darf und nicht darf und was sie zu sein hat?)

Wenn wir uns in dieser Arbeit auf die ‚enge‘ oder ‚substantielle‘ Religionsdefinition beziehen, werden wir die Definition von Schoeps als konkreten Bezugspunkt vor Augen haben.

2.4 ‚Moderne‘, funktionale Definitionen

Der funktionale Religionsbegriff definiert Religion über die Funktion, nicht über allen Religionen gemeinsame Phänomene in Inhalt oder Struktur. Er „fragt nicht, was Religion *ist*, sondern was sie *tut* bzw. was sie *bewirkt*“[60]. Für ihn „besteht die Hauptfunktion der Religion in der Integration der Gesellschaft“[61]. „Substantielle Definitionen sagen, was Religion ist; funktionale Definitionen sagen, was Religion tut oder besser, was sie leistet.“[62]

Der Funktionalismus geht davon aus, daß Religion für das Individuum und die Gesellschaft eine prägende Rolle spielt und diese mitgestaltet. Ging die substantielle Definition ursprünglich von selbst eher religiösen Religionswissenschaftlern aus, geht die funktionale Religionsdefinition ursprünglich eher aus der Religionskritik der Aufklärung hervor und stammt eher von privat nichtreligiösen Religionswissenschaftlern und -soziologen.

Für die funktionale Religionsdefinition stehen vor allem bedeutende Soziologen und Religionssoziologen Pate. „Luckmanns funktionalistische Definition gilt als eine der breitesten Definitionen von Religion überhaupt.“[63] Ulrich Berner schreibt dazu:

> *„Luckmann hat ganz darauf verzichtet, R. als eine ‚inhaltlich bestimmbare Größe‘ darzustellen. Er gibt nur eine Funktion an und definiert Religion als ‚das, was den Menschen zum Menschen werden läßt‘. Die Funktion der R. wäre dann als ‚Einübung und Einzwängung in ein das Einzeldasein transzendierendes Sinngefüge‘ zu bestimmen ... Damit ist der Mensch überhaupt als ein rel. Wesen definiert, und eine Gesellschaft ohne R. ist gar nicht denkbar, so daß jede R.s-Wissenschaft sich nicht auf die Betrachtung jener Phänomene, die konventionell als ‚R.en‘ bezeichnet werden, beschränken dürfte. N. Smart hat den Gegenstandsbereich der R.s-Wissenschaft in dieser Weise ausgeweitet. Er führt den Ausdruck ‚worldview‘ als Oberbegriff ein und faßt darunter die R.en und die säkularen Ideologien zusammen, die mit den R.en konkurrieren und die ‚in einem wichtigen Sinne selbst rel.‘ sind ... J. Waardenburg kommt dieser Betrachtungsweise nahe, wenn er ‚R. auf abstrakter Ebene vor allem als Orientierungssysteme‘ begreift ... Er unterscheidet zwischen rel. und säkularen Orientierungssystemen, rechnet aber mit der Möglichkeit einer Funktionsverschiebung und weist der R.s-Wissenschaft auch die Aufgabe zu, ‚implizite R.en zu erkennen und als rel. wirksam zu identifizieren‘ (...).“*[64]

Auch Hubert Knoblauch schließt sich Thomas Luckmann an:

> *„In der Religion transzendiert der Mensch sein biologisches Wesen und wird so erst zum Menschen. Religion ist nicht nur ein Komplex von Jenseitsvorstellungen; das Religiöse zeitigt sich schon*

[56] Ebd.

[57] Günter Lanczkowski. Einführung in die Religionswissenschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1980. S. 24–25; vgl. insgesamt S. 21–30 zur Definition von ‚Religion‘.

[58] Ebd. S. 24.

[59] Ebd. S. 26–27.

[60] Klaus Hock. Einführung in die Religionswissenschaft. a. a. O. S. 17.

[61] Ebd. S. 17–18.

[62] Günther Kehrer. Religionssoziologie. a. a. O. S. 21.

[63] Hubert Knoblauch. „Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse“. S. 7–41 in: Thomas Luckmann. Die unsichtbare Religion. Suhrkamp: Frankfurt, 1991[1]. S. 12.

[64] Ulrich Berner. „Religion“. S. 531–532 in: Hans Waldenfels (Hg.). Lexikon der Religion. Herder: Freiburg, 1987. hier S. 532. Vgl. zu Luckmanns Religionsdefinition Thomas Luckmann. Die unsichtbare Religion. Suhrkamp: Frankfurt, 1991[1] und darin die ausgezeichnete Einleitung Hubert Knoblauch. „Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse“. a. a. O.

in der Vergesellschaftung des einzelnen, in der Objektivierung subjektiver Erfahrungen und in der Individuation zum einzelnen.“[65]

Berner verweist weiter auf die Definition des Soziologen Niklas Luhmann, der Religion als soziales System versteht:

„Die spezifische Funktion der Religion liegt in der Bereitstellung letzter, grundlegender Reduktionen, die die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizontes in Bestimmtheit oder doch Bestimmbarkeit angebbaren Stils überführen.“[66] *„Religion ist nach Luhmann ... ein System, insofern es die Funktion erfüllt, letzte grundlegende Reduktionen der Komplexität zu liefern; Philosophie dagegen ist eben kein System, sie will und kann diese Funktion nicht erfüllen.“*[67]

Berner selbst wandelt Luhmanns Definition folgendermaßen ab:

„Als (Religiöses) ‚System‘ wird jeder Zusammenhang gedanklicher Elemente (und darauf bezogener Handlungen, Darstellungen und Gegenstände) bezeichnet, der die Funktion erfüllt, dem Menschen eine nicht weiter reduzierbare Erklärung seiner Welt und nicht weiter ableitbare Normen für sein Verhalten zu geben.“[68] *„In diesem Sinne als ‚Daseinshaltung‘ oder ‚Existenz‘ verstanden, ist Religion weder mit Weltanschauung noch mit Ethik gleichzusetzen, sondern vielmehr als eigenartige Verbindung beider Komponenten aufzufassen.*[69]

Ähnlich plädiert Jacques Waardenburg für eine funktionalistische Religionsdefinition, da sonst die Gefahr bestünde, eigene kulturelle Maßstäbe vorauszusetzen.[70] Er versteht Religionen vor allem als letzte Orientierungssysteme.[71] Man könne „viel gewinnen, wenn wir einen offenen Begriff der Religionen als Sammlungen von Zeichen und Symbolen akzeptieren, mit deren Hilfe der Mensch lernt oder lernen kann, seine Bestimmung als Mensch zu erfüllen.“[72] Allerdings will er dabei auf das verstehende Element der Religionsphänomenologie nicht verzichten.[73]

[65] Ebd. S. 12.

[66] Niklas Luhmann zitiert in Ulrich Berner. Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes. Göttinger Orientforschungen. Reihe Grundlagen und Ergebnisse 2. O. Harrasowitz: Wiesbaden, 1982. S. 83.

[67] Ulrich Berner. Selbstinterpretation und Unsterblichkeitsglaube in Religion und Religionswissenschaft. Dissertation: Göttingen, 1974. S. 313–314. Vgl. zu Luhmann Religionsdefinition Niklas Luhmann. Funktion der Religion. Suhrkamp: Frankfurt, 1977; Niklas Luhmann. „Grundwerte der Zivilreligion: Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas“. S. 175–194 in: Alois Müller (Hg.). Religion des Bürgers: Zivilreligion in Amerika und Europa. Religion – Wissen – Kultur 3. Kaiser: München, 1986; Hans-Ulrich Dallmann. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption. Kohlhammer: Stuttgart, 1994; Helmut Peukert. Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie: Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Patmos: Düsseldorf, 1976[1]. S. 224–226; Bernd Steinebrunner. Die Entzauberung der Krankheit: Vom Theos zum Anthropos – Über die alteuropäische Genesis moderner Medizin nach der Systemtheorie Niklas Luhmanns. Europäische Hochschulschriften Reihe XXII Soziologie 146. Peter Lang: Frankfurt/Bern, 1987.

[68] Ulrich Berner. Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes. a. a. O. S. 84. Vgl. zu Berners Religionsdefinition: Ulrich Berner. „Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft“. a. a. O.; Ulrich Berner. „Religion“. S. 531–532 in: Hans Waldenfels (Hg.). Lexikon der Religion. Herder: Freiburg, 1987; Ulrich Berner. „Der Symbolbegriff in der Religionswissenschaft“. S. 17–28 in: Manfred Lurker (Hg.). Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung. Körner: Baden-Baden, 1982; Ulrich Berner. „Religionswissenschaft und Theologie“. a. a. O.; Ulrich Berner. „Die Frage nach der Einheit der Religionen und das Synkretismus-Problem“. S. 244–252 in: Jürgen Lott (Hg.). Sachkunde Religion 2: Religionen und Religionswissenschaft. W. Kohlhammer: Stuttgart, 1985; Ulrich Berner. „Christentum und Mission aus der Sicht afrikanischer Schriftsteller“. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 73 (1989): 1–13; ; Ulrich Berner. Selbstinterpretation und Unsterblichkeitsglaube in Religion und Religionswissenschaft. Dissertation: Göttingen, 1974; Ulrich Berner. „Erforschung und Anwendung religiöser Symbole im Doppelwerk Mircea Eliades“. Jahrbuch für Symbolforschung NF 6 (1983): 27–36; Ulrich Berner. „Universalgeschichte und kreative Hermeneutik: Reflexionen anhand des Werkes von Mircea Eliade“. Saeculum 32 (1981): 221–241; Ulrich Berner. „Das Christusverständnis als Gegenstand universalgeschichtlicher Betrachtungen“. Saeculum 34 (1983): 187–343; Ulrich Berner. „Trinitarische Gottesvorstellungen im Kontext theistischer Systembildungen“. Saeculum 31 (1980): 93–111; Ulrich Berner. „Religionsphänomenologie und Skeptizismus“. S. 369–392 in: Axel Michaels (Hg.). Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Studia religiosa Helvetica 6/7 (2000/01). Lang: Bern, 2001. S. auch die Beiträge von Berner zur Synkretismusfrage in Kap 2.8. unten.

[69] Ulrich Berner. „Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft“. a. a. O. S. 104. Vgl. zu den Begriffen ‚Daseinshaltung‘ und ‚Existenz‘ ebd. und Ulrich Berner. „Das Christusverständnis als Gegenstand universalgeschichtlicher Betrachtungen“. Saeculum 34 (1983): 187–343. S. 190. Dort heißt es ähnlich: „Religion wird im folgenden vielmehr als Daseinshaltung oder Existenzverständnis betrachtet, über dessen Wahrheit nicht theologisch oder religionsphilosophisch entschieden werden kann.“

[70] Jacques Waardenburg. Perspektiven der Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien 25. Echter: Würzburg & Oros: Altenberge, 1993. S. 19–25; vgl. Jacques Waardenburg. Religionen und Religion. Sammlung Göschen. de Gruyter: Göttingen, 1986.

[71] Vgl. dazu Klaus Hock. Einführung in die Religionswissenschaft. a. a. O. S. 17–18.

[72] Jacques Waardenburg. Perspektiven der Religionswissenschaft. a. a. O. S. 30.

[73] Jacques Waardenburg. „Religionsphänomenologie 2000“. S. 441–470 in: Axel Michaels (Hg.). Noch eine Chance für die Re-

Clifford Geertz hat Religion nicht vor allem als soziologisches, sondern als kulturelles System beschrieben, worin ihm viele gefolgt sind.[74] Letztlich läuft dies aber auf eine ähnliche, weite Religionsdefinition hinaus. Denn Religion gibt wie die gesamte Kultur, in die sie eingebettet ist, die Bedeutung der Wirklichkeit vor und wie man sich in ihr verhalten soll. Sie faßt Ethos und Weltanschauung der Menschen zusammen. Religion ist „the conviction that the values one holds are grounded in the inherent structure of reality"[75].

Die funktionalistische Religionsdefinition hat ihre Wurzeln einerseits in der Soziologie und Religionssoziologie[76] seit Emile Durkheim[77], andererseits aber auch in der Ethnologie, in der das enge Verhältnis von Religion, Kultur und Gesellschaft immer schon als selbstverständlich angesehen wurde und in der bereits der Ethnologe Bronislaw Malinowski eine streng funktionalistische Religionsdefinition vorlegte.[78] Beide, so meint Kehrer, hätten die Religionswissenschaft von traditionellen Elementen befreit.[79]

Ninian Smart definiert Religion ähnlich als:

> *„A religion, or the religion of a group, is a set of institutionalized rituals identified with a tradition and expressing and/or evoking sacral sentiments directed at a divine or trans-divine focus seen in the context of the human phenomenological environment and at least partially described by myths or by myths and doctrines."*[80]

Entsprechend enthält Smarts Standardwerk ‚Die großen Religionen' über die „vier einflußreichsten allgemeinen Glaubenssystemen der modernen Welt"[81] neben Kapiteln zum Buddhismus, Islam und Christentum auch eines zum „Marxismus" als einer der (zumindest seinerzeit) geographisch vorherrschenden Religionen. Auch „der neue Glaube des Marxismus"[82] hat seine Religionsstifter, nämlich Marx und Mao.[83] Dabei ist er sich bewußt, daß der Marxismus ein Problem für die Religionsdefinition vor allem deswegen darstellt, weil er „proposes itself as a rival to traditional religion"[84], also nicht eine andere Religion, sondern eine religionslose Alternative zum Religiösen an sich sein will. Diese Selbsteinschätzung ist aber für die Religionswissenschaft nicht bindend, so Smart.

Wenn wir uns in dieser Arbeit auf die ‚weite' oder ‚funktionale' Religionsdefinition beziehen, werden wir die Definition von Ulrich Berner als konkreten Bezugspunkt vor Augen haben.

2.5 Religionsdefinition für diese Arbeit

Ich werde, wie schon gesagt, in der Arbeit diskutieren, was bestimmte Ergebnisse im Lichte einer engeren (Hans-Joachim Schoeps) und weiteren (Ulrich Berner) Religionsdefinition bedeuten. Dennoch gehe ich selbst von der eingangs angeführten Definition Karl Hoheisels aus, da sie meines Erachtens in gelungener Weise die Mitte zwischen traditionellen und modernen, substantiellen und funktionalen Definitionen hält. Hoheisel sieht als „Hauptnenner" der Religionen wie gesagt die:

> *„Beziehung von einzelnen und Gruppen zu transzendenten Werten oder höchsten Mächten gebildet, die die Grundpfeiler dessen bezeichnen, was für wirklich gilt, und deswegen Denken und Handeln als letzte Orientierungspunkte leiten."*[85]

ligionsphänomenologie? Studia religiosa Helvetica 6/7 (2000/01). Lang: Bern, 2001; Jacques Waardenburg. „Religionsphänomenologie". TRE 30: 731–749.

[74] Clifford Geertz. „Religion als kulturelles System". S. 44–95 in: ders. (Hg.). Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Suhrkamp: Frankfurt, 2003[7] (= 1983[1]); Clifford Geertz. „Religion as a Cultural System". S. 1–46 in: Michael Banton (Hg.). Anthropological Approaches to the Study of Religion. Tavistock: London, 1966, Kurzfassung: Clifford Geertz. „Religion as a Cultural System". S. 78–89 in: William A. Lessa, Evon Z. Vogt (Hg.). Reader in Comparative Religion: A Anthropological Approach. 1979[4]; vgl. dazu J. E. Barnhart. The Study of Religion and Its Meaning: New Explorations in Light of Karl Popper and Emile Durkheim. Mouton: The Hague, 1977. S. 2.

[75] Clifford Geertz. Islam Oberved. University of Chicago Press: Chicago, 1968. S. 97.

[76] Zur Geschichte der Religionssoziologie vgl. Günther Kehrer. Religionssoziologie. a. a. O. S. 28–40.

[77] Vgl. einführend Emile Durkheim. Die elementaren Formen des Lebens. Suhrkamp: Frankfurt, 1984[3] und Hans G. Kippenberg. „Émile Durkheim (1858–1917)". S. 103–120 in: Axel Michaels (Hg.). Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. C. H. Beck: München, 2004[2].

[78] Vgl. Fritz Stolz. Grundzüge der Religionswissenschaft. a. a. O. S. 24 und Klaus Hock. Einführung in die Religionswissenschaft. a. a. O. S. 17–18 und Günther Kehrer. Religionssoziologie. a. a. O. S. 39–40.

[79] Günter Kehrer. „Religion, Definitionen der". HrwG 4: 418–425, S. 422.

[80] Ninian Smart. The Religious Experience of Mankind. Charles Scribner's Sons: New York, 1974 (Nachdruck von 1969). S. 15.

[81] Ebd. S. 17.

[82] Ninian Smart. Die großen Religionen. Universitas: München, 1981. S. 16.

[83] Zu Marx ebd. S. 18+155+167+228+307 u. ö.; zu Mao ebd. 18+155+320–323; vgl. zum Kommunismus auch Ninian Smart. The Religious Experience of Mankind. a. a. O. S. 14–15+37–38+647–655.

[84] Ebd. S. 15.

[85] Karl Hoheisel. „Religion in der wissenschaftlich-technologischen Welt". a. a. O. S. 157–158 (Hervorhebung hinzugefügt).

Hoheisel greift dabei sowohl kritisch die Tradition von Otto, Mensching und anderen auf als auch Anregungen etwa von Ninian Smart. In Anlehnung an Smart verwendet er insbesondere in seiner Religionsgeographie ‚Weltanschauungen' („worldviews") als Oberbegriff für Religionen und Ideologien, wobei er wie Smart durchaus eine Untersuchung von Ideologien als Aufgabe des Religionswissenschaftlers sehen kann. Auch Ideologien haben Festtage, Symbole, Kultstätten und eine ähnliche Funktion im geographischen Raum.[86]

Es ist überhaupt auffällig, daß sich solche Vertreter eines funktionalistischen Religionsverständnisses, die nicht nur als Soziologen oder Philosophen nur grundsätzliche Theorien über Religion aufstellen, sondern als Religionswissenschaftler konkrete Religionen erforschen oder gar Werke über die Religionen der Welt verfassen, wie Ninian Smart oder Mircea Eliade, sich doch wieder auffällig einer substantiellen Religionsdefinition annähern.

Daß die „Komplementarität"[87] der beiden auseinanderstrebenden Gruppen von Religionsdefinitionen auch andernorts zu finden ist und auch operationalisierbar ist, wenn sie detaillierter dargestellt wird, zeigt Theo Sundermeier:

> *„Religion ist die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenzerfahrung, die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt. In dieser Definition wird viererlei festgehalten:*
>
> *Religion ist ein Phänomen sui generis. Die Binnenperspektive hat ein eigenes Recht, schließt aber die Außenperspektive anderer Wissenschaftszweige nicht aus.*
>
> *Eine gewisse Vagheit, wie sie dem Begriff ‚Transzendenzerfahrung' eignet, gehört zu jeder Religionsdefinition, die übergreifend gültig und auch auf den Buddhismus anwendbar sein soll. Solche ‚Undeutlichkeit' ist nicht zu vermeiden, auch wenn sie schon von den Griechen moniert wurde.*
>
> *Religion ist nicht Sache des einzelnen, sondern immer einer Gemeinschaft. Es ist der Ritus, der Gemeinschaft sucht, Wiederholbarkeit ermöglicht und Kontinuität bewirkt. Riten sind die Architektur einer Religion, ihre sichtbare Darstellung, Brennpunkt aller symbolischen Vermittlung.*
>
> *Es gibt keine Religion ohne Ethik. Religion hat nicht ihren Ursprung im Menschen, aber sie ist seine Sache und sie dient seinem Leben. Darum ist Ethik nicht sekundäres Beiwerk der Religion, sondern essentiell Teil von ihr."*[88]

Grundsätzlich ist es meines Erachtens jedenfalls zu begrüßen, wenn Religionswissenschaftler nicht nur die traditionell üblichen Religionen untersuchen, sondern auch Phänomene wie den Bismarckkult,[89] die Verehrung von Politikern und Sportlern wie Heilige,[90] die amerikanische ‚Zivilreligion'[91], die völkische Religion[92] – auch in der Gegenwart[93] – oder alle Arten von ‚Nischenreligionen' und ‚Privatreligionen'.

Die Religionswissenschaft hat eine sehr religiöse und eine religionskritische Wurzel. Während einerseits gelten kann: „Diese Religionskritik ist eine der Wurzeln neuzeitlicher Religionskritik"[94], und dies vor allem in der funktionalistischen Schule der Religionssoziologie zum Tragen kommt, kritisieren ihre Vertreter zu Recht die andere Seite, nämlich seit Otto „Religionswissenschaftler als Gottsucher"[95]. Axel Michaels verweist

[86] Karl Hoheisel, Gisbert Rinschede. „Raumwirksamkeit von Religionen und Ideologien". Praxis Geographie 19 (1989) 9 (Sept): 6–11, bes. die Tabelle auf S.7; vgl. Karl Hoheisel. „Religionsgeographie". S.539–543 in: Hans Waldenfels (Hg.). Lexikon der Weltreligionen. Herder: Freiburg, 1987[1].

[87] Fritz Stolz. „Komplementarität in Zugängen zur Religion". Sociologia internationalis 30 (1992): 159–175; Hermann Lübbe. Religion nach der Aufklärung. Styria: Graz, 1990[2].

[88] Theo Sundermeier. Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh, 1999.

[89] Hans-Walter Hedinger. „Der Bismarckkult". S.201–216 in: Gunther Stephenson (Hg.). Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1976.

[90] Z.B. Gottfried Korff. „Bemerkungen zum politischen Heiligenkult im 19. und 20. Jahrhundert". S.216–230 in: Gunther Stephenson (Hg.). Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1976; Gunter Gebauer (Hg.). Körper- und Einbildungskraft: Inszenierung des Helden im Sport. Historische Anthropologie 2. Dietrich Reimer: Berlin, 1988.

[91] Z.B. Thomas Hase. Zivilreligion: Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA. Religion in der Gesellschaft 9. Ergon: Würzburg, 2001.

[92] Z.B. Rainer Flasche. „Vom Kaiserreich zum Dritten Reich: Nationalreligiöse Bewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland". Zeitschrift für Religionswissenschaft 1 (1993): 28–49 und Ulrich Nanko. Die deutsche Glaubensbewegung: Eine historische und soziologische Untersuchung. Diagonal-Verlag: Marburg, 1993; Ulrich Nanko. „Nationale Sammlung jenseits der Kirchen: Die deutsche Glaubensbewegung". S.74–94 in: Lutz Becht, Hermann Düringer, Ansgar Koschel (Hg.). Rückkehr zur völkischen Religion? Glaube und Nation im Nationalsozialismus und heute. Arnoldshainer Texte 122. Haag + Herchen: Frankfurt, 2003.

[93] Z.B. Ulrich Nanko. „Religiöse Gruppenbildung vormaliger ‚Deutschgläubiger' nach 1945". S.121–134 in: Hubert Cancik, Uwe Puschner (Hg.). Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion. K. G. Saur: München, 2004.

[94] Christian Hardegen. „Aufklärung". HrwG 2: 104–105, S.105.

[95] Burkhard Gladigow. „‚Imaginierte Objektsprachlichkeit': Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige". S.421–440 in: Axel Michels (Hg.). Noch eine Chance für die Religionsphä-

darauf, daß alle großen Religionswissenschaftler, die in seinem Sammelband dargestellt werden, entweder Theologen oder ‚Religionsstifter' waren oder aber in starker Spannung zur Kirche standen.[96] Funktionalisten, so Michaels, werfen Substantialisten vor, „daß sie die Grenze zwischen Religionswissenschaftlern und ‚Religionsstiftern' nicht immer deutlich ziehen, daß Religionswissenschaft mißbraucht wird, um eigene Glaubensansprüche zu belegen."[97] Nur muß man mit Günther Kehrer die andere Gefahr ebenso sehen.

> *„Alle funktionalen Religionsdefinitionen haben eines gemeinsam: Sie postulieren existentielle Grundsituationen des Menschen in Form von letztlich unlösbaren Dilemmas, auf die Religion (als menschliches Unterfangen) eine Antwort zu geben versucht."*[98]

Dabei gehen Funktionalisten sehr leicht von unumstößlichen philosophischen oder theologischen Vorgaben aus, die nur soziologisch getarnt werden.[99] Ja, Kehrer plädiert sogar für die substantialistische Sicht, denn die „Gefahr kryptotheologischer Begriffsbildung ist geringer", die Zahl „der unüberprüfbaren Annahmen ist geringer" und die „Gefahr der petitio principii" ist nicht so groß.[100]

Ich denke, daß der moderne Religionswissenschaftler beide Gefahren sehen muß und beide Sätze komplementär verwenden muß. „Religionswissenschaft ist nicht religiöse und nicht atheistische Religionsdeutung. Sie erkennt weder das Religiös-Jenseitige an, noch leugnet sie es."[101]

2.6 Ersatz-, Pseudo- oder Quasireligion?

Gerade in der Beschreibung des Nationalsozialismus, aber auch des Marxismus, ja vieler Bewegungen im Abendland des 20. (und 21.) Jahrhunderts ist es üblich geworden, statt von Religion oder Nichtreligion zu sprechen, einschränkende oder wertende Ausdrücke wie Ersatzreligion, Religionsersatz, Pseudoreligion, Quasireligion, Fastreligion usw. zu verwenden.[102] Definiert werden diese Begriffe praktisch nie. Der katholische Religionsphilosoph Albert Lang bezeichnet etwa

nomenologie? Studia religiosa Helvetica 6/7 (2000/01). Lang: Bern, 2001. S.421.

[96] Axel Michaels. „Einleitung". S.7–16 in: ders. (Hg.). Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. C. H. Beck: München, 2004². S.7.

[97] Ebd. S.8.

[98] Günther Kehrer. Religionssoziologie. a.a.O. S.25.

[99] Ebd. S.25–26.

[100] Ebd. S.26.

[101] Sigurd Körber. „Bedingtheit und Distanzbemühen: Zur anthropologischen Situation des Religionswissenschaftlers". S.293–308 in: Gunther Stephenson (Hg.). Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Wiss. Buchges.: Darmstadt, 1976. S.306–307; vgl. die Ausführungen gegen U. Mann und G. Widengren, die davon ausgehen, ein Religionswissenschaftler müsse selbst um des Verständnisses willen religiös sein.

[102] Z.B. *‚Religionsersatz'*: Eric Voegelin. „Religionsersatz: Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit". Wort und Wahrheit: Monatsschrift für Religion und Kultur 15 (1960): 5–18; Hans Buchheim. „Despotie, Ersatzreligion, Religionsersatz". S.260–263# in: Hans Maier (Hg.). ‚Totalitarismus' und ‚Politische Religionen': Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. I. Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 16. Ferdinand Schöningh: Paderborn, 1996; Hans Müller. „Der pseudoreligiöse Charakter der nationalsozialistischen Weltanschauung". Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 12 (1961): 337–352, S.337; *‚Ersatzreligion'*: Hans-Jochen Gamm. Der braune Kult: Das Dritte Reich und seine Ersatzreligion: Ein Beitrag zur politischen Bildung. Rütten & Loening: Hamburg, 1962; John S. Conway. Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945. Chr. Kaiser: München, 1969. S.162; Hansjakob Becker. „Liturgie im Dienst der Macht: Nationalsozialistischer Totenkult als säkularisierte Paschafeier". S.37–65 in: Hans Mommsen. „Nationalsozialismus als politische Religion". S.173–181 in: Hans Maier, Michael Schäfer (Hg.). ‚Totalitarismus' und ‚Politische Religionen': Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. II. Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 17. Ferdinand Schöningh: Paderborn, 1997. S.38; Francois Bédarida. „Nationalsozialistische Verkündigung und säkulare Religion". S.153–167 Michael Ley, Julius H. Schoeps (Hg.). Der Nationalsozialismus als politische Religion. Studien zur Geistesgeschichte 20. Philo: Bodenheim, 1999. S.162; *‚Pseudoreligion' oder ‚pseudoreligiös'*: John S. Conway. Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945. Chr. Kaiser: München, 1969. S.160–179; Hans Müller. „Der pseudoreligiöse Charakter der nationalsozialistischen Weltanschauung". a.a.O. S.349, 351; Cornelia Schmitz-Berning. Vokabular des Nationalsozialismus.. de Gruyter: Berlin, 2000. S.252–253, Stichwort „Gefolgschaft". S.253 „Im Dritten Reich wird der Ausdruck of pseudoreligiös überhöht"; Manfred Ach, Clemens Pentrop. Hitlers Religion: Pseudoreligiöse Elemente im nationalsozialistischen Sprachgebrauch. Irmin-Edition 3. AG für Religions- und Weltanschauungsfragen: München, 1982³ (1977¹). S.9–21; Hans-Ulrich Thamer. Verführung und Gewalt: Deutschland 1933–1945. Siedler Deutsche Geschichte: Die Deutschen und ihre Nation. Bd. 5. Siedler: Berlin, 1986. S.349; Jost Hermand. Der alte Traum vom neuen Reich: Völkische Utopien und Nationalsozialismus. Athenäum: Königstein, 1981¹. S.281; Hans Mommsen. „Nationalsozialismus als politische Religion". S.173–181 in: Hans Maier, Michael Schäfer (Hg.). ‚Totalitarismus' und ‚Politische Religionen': Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. II. Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 17. Ferdinand Schöningh: Paderborn, 1997. S.175; Franz G. Feige. The Varieties of Protestantism in Nazi Germany: Five Theopolitical Positions. Toronto Studies in Theology 50. Mellen: Lewiston (NY), 1990. S.129–132; Rüdiger Sünner. Schwarze Sonne: Entfesselung und Mißbrauch der Mythen in Nationalsozialismus und Esoterik. Herder: Freiburg, 2001Tb. S.67.

den Nationalsozialismus als „Ersatzreligion“[103]. Allerdings schreibt er auch: „Die Ersatzreligion hat somit einen Kult, aber keinen Gott.“[104]

Damit will man wohl einerseits einen Begriff zwischen Religion und Nichtreligion finden, um weiter von Religion sprechen zu können, obwohl es sich angeblich nicht wirklich darum handelt, und zum anderen zum Ausdruck bringen, daß man das Phänomen nicht positiv als Religion beschreiben möchte, sondern verwirft.

Ich werde diese Begrifflichkeit nicht verwenden, denn solche Begriffe sind meines Erachtens nur vom Standpunkt einer konkreten Religion aus möglich. Ein Christ könnte den Marxismus für einen Religionsersatz halten, den Islam aber als ‚echte' Religion gelten lassen. Ein Muslim könnte wieder Christen für Anhänger einer zwar minderwertigen, aber immerhin Gott kennenden ‚Buchreligion' halten, während ‚Götzendiener' eigentlich gar keine Religion haben. Ein Monotheist kann definieren, daß ‚Religionen' ohne Gott keine wirklichen Religionen sind. Karl Barth konnte als christlicher Theologe umgekehrt den wahren Glauben an Christus als Nichtreligion bezeichnen, dafür alle anderen Glaubenssysteme, einschließlich der real vorfindlichen Kirchen, als – diesmal abwertend gemeinte – ‚Religion'. Dem Religionswissenschaftler sind solche Wertungen versagt. Ich stimme Ulrich Berner und Mathias Behrens zu, wenn sie schreiben:

> *„Begriffe wie ‚Pseudo-' oder ‚Ersatzreligion' als Bezeichnungen atheistischer Konzeptionen sind zwar als Ausdruck einer Abwehr-Haltung bestimmter Religionen verständlich, nicht aber im Kontext der Religionswissenschaft.*[105]
>
> *„Dieser Wertung liegt allerdings eine bestimmte Grundposition zugrunde: bei der Rede von Anti-Religionen, Pseudo-Religionen oder Ersatz-Religionen wird das Vorhandensein religionsphilosophischer Kriterien vorausgesetzt, die es erlauben, zu unterscheiden, ob eine wahre oder falsche Religion vorliegt.“*[106]

Dennoch wollen wir uns einige wenige Beispiele solcher Begriffe vor Augen führen, sofern die Autoren etwas mehr dazu gesagt haben, als nur die Begriffe zu verwenden.

Für den katholischen Religionssoziologen Josef Hasenfuß entsteht eine „Ersatzreligion“ bzw. Religionsersatz[107], wenn „der Gottesglaube zusammengebrochen“ und damit „der intentionale Gegenstand der Religion entschwunden ist“, aber „das religiöse Bedürfnis, die religiöse Anlage weiterbesteht“[108]. „Die Ersatzreligion hat somit einen religiösen Kult, aber keinen Gott. An die Stelle Gottes, den sie verloren hat, setzt sie ein Idol ...“[109]. Hier wird besonders deutlich, daß die klassische Religionsdefinition unter christlichem Einfluß unter Religion den Glauben an eine Gottheit voraussetzt. Da „Gott als Zentrum der Religion“[110] gesehen wird, wenn man auch unpersönliche Mächte zuläßt. Gehört eine Gottheit nicht unaufgebbar zum Wesen der Religion, gibt es auch keinen Grund mehr, eine ‚gottlose' Religion durch den Zusatz ‚Ersatz-' zu qualifizieren.

Der Religionswissenschaftler Günter Lanczkowski versteht „Weltfrömmigkeit“ als Oberbegriff für „Ersatz- oder Quasi-Religionen“[111]. Es handelt sich für ihn um „Bewegungen, die mit einem meist fanatischen, intoleranten Eifer immanente Ziele verfolgen, die für sie zur überwertigen Idee geworden sind“[112]. Sind das also Haltungen, die man von Kreuzzugsgedanken der Päpste im 11. Jh., von Inkapriestern oder modernen Verfechtern eines politischen Hinduismus oder Islamismus nicht sagen kann?

[103] Albert Lang. Einführung in die Religionsphilosophie: Wesen und Wahrheit der Religion. Hüber: München, 1957. S. 122, dies im Abschnitt S. 122–131 „Die Ersatzreligion“.

[104] Ebd.Albert Lang. Einführung in die Religionsphilosophie: Wesen und Wahrheit der Religion. Hüber: München, 1957. S. 122, dies im Abschnitt S. 122–131 „Die Ersatzreligion“, hier S. 122.

[105] Ulrich Berner. „Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft“. a. a. O. S. 104. Zur Verwendung in der Religionswissenschaft vgl. Hartmut Zinser. „Pseudoreligion“. HrwG 4: 359, der zu Recht meint, der Bergriff setze „eine normative Definition von ‚Religion' voraus“. Mathias Behrens. „‚Politische Religion' – eine Religion?“. a. a. O. S. 250 kritisiert den Religionswissenschaftler Joachim Wach, der unter Pseudoreligionen Religionen versteht, die nur auf endliche Wirklichkeiten ausgerichtet sind; s. auch Rainer Flasche. „Joachim Wach (1989–1955)“. S. 290–302 in: Axel Michaels (Hg.). Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. C. H. Beck: München, 2004².

[106] Mathias Behrens „‚Politische Religion' – eine Religion? Bemerkungen zum Religionsbegriff. S. 249–299 in: Hans Maier, Michael Schäfer (Hg.). ‚Totalitarismus' und ‚Politische Religionen': Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. II. Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 17. Ferdinand Schöningh: Paderborn, 1997. S. 250.

[107] Daß Hasenfuß „Ersatzreligion“ und „Religionsersatz“ gleichbedeutend verwendet, zeigt bes. Josef Hasenfuß. Soziologismus und Existentialismus als Religionsersatz (auch: Ersatzreligionen heute: Soziologismus und Existenzialismus). Der Christ in der Welt: Eine Enzyklopädie XVIII,1. Paul Pattloch Verlag: Aschaffenburg, 1965. S. 31.

[108] Alles ebd. Hasenfuss S. 26; vgl. zur Definition von Ersatzreligionen S. 25–40 u. a. m.

[109] Ebd. Hasenfuss S. 26.

[110] Ebd. S. 27–33.

[111] Günter Lanczkowski. Einführung in die Religionswissenschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1980. S. 28.

[112] Ebd.

Der christliche Theologe und Religionsphilosoph Paul Tillich lehnt zwar den Begriff „Pseudo-religions" ab, da er unfair sei,[113] plädiert aber für den Ausdruck „secular quasi-religions"[114]. Angesichts seiner Religionsdefinition ist das unverständlich, da sie so weit ist, daß die dort genannten Phänomene als Religionen bezeichnet werden müßten, was ja auch weiterhin in ‚Quasi-Religion' steckt: „Religion is the state of being grasped by an ultimate concern, a concern which qualifies all other concerns as preliminary and which itself contains the answer to the question of the meaning of life."[115] Dasselbe gilt, wenn der katholische Theologe Hans Küng über „Säkulare Quasi-Religiosität"[116] spricht.

2.7 Religionsexterner und -interner Pluralismus

Der Religionswissenschaftler Hartmut Zinser hat, um ein anderes Beispiel einer wertenden Religionsbegrifflichkeit zu wählen, die religiösen Komponenten der New-Age-Bewegung zusammengestellt, geht dann aber davon aus, daß New Age „im Sinne traditioneller Religionen nicht als Religion bezeichnet werden"[117] kann, sondern es eine „Freizeit- und Erlebnisreligion"[118] sei. Warum aber soll eine solche auf Teilaspekte des Lebens bezogene Religion keine Religion sein? Und warum verwendet Zinser dann trotzdem den Religionsbegriff weiter, wenn auch mit einem Zusatz als ‚Freizeit- und Erlebnisreligion'? Wertet hier der Religionswissenschaftler nicht vorab, was Religion sein darf oder können muß, und kann am Ende doch nicht umhin, von Religion zu sprechen?

Das Beispiel der Sprachwissenschaft und der Sprache kann hier weiterhelfen. In vielen Kulturen sprachen und sprechen Menschen für unterschiedliche Lebensbereiche oder Funktionen verschiedene Sprachen. So ist nicht nur Diglossie, sondern auch Triglossie weit verbreitet.[119] Paulus beispielsweise wuchs wie viele hellenistische Juden sogar mit vier Sprachen auf, die alle eine andere Funktion hatten: Hebräisch als religiöse Sprache, Aramäisch als Alltagssprache, Griechisch als Bildungssprache und Lateinisch als Rechts- und Verkehrssprache.[120] Ist es nicht ein viel zu wenig beachtetes Phänomen, daß es auch im Falle der Religionen, die als Symbolsysteme ja viel mit Sprachen gemeinsam haben, ähnliche Schichtungen gibt.

Viele Kulturen kannten und kennen ein Nebeneinander von Religionen für verschiedene Aufgaben, sowie einen religionsinternen Pluralismus.[121] Der japanische Shintokult etwa war und ist offizielle Staatsreligion und wird von fast allen Japanern praktiziert, die in ihrem Alltagsleben jedoch meist anderen Religionen anhängen. Der Staatskult dient der Einheit der Gesellschaft, die anderen Religionen persönlichen Bedürfnissen. Schon der römische Götter- und Kaiserkult war in seiner politischen Funktion sehr intolerant, in seiner sonstigen Funktion ganz im Gegenteil sehr tolerant und synkretistisch. Der Zusammenstoß mit dem Christentum war – wie übrigens dann auch im Dritten Reich – dem Umstand geschuldet, daß Christen nicht bereit waren, für irgendeinen Lebensbereich einen zweiten Gott, und sei es nur pro forma, anzuerkennen.

Lebt nicht beispielsweise die Astrologie im Volksglauben vieler Kulturen[122] und bildet damit eine offene oder heimliche Religion mit spezieller Funktion in von anderen Religionen geprägten Gesellschaften?

[113] Paul Tillich. Christianity and the Encounter of the World Religions. Columbia University Press: New York, London, 1963. S. 5.

[114] Ebd. S. 2, 5.

[115] Ebd. S. 4. Deutsche Fassung in Paul Tillich. Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen. Stuttgart: Ev. Verlagswerk, 1964. S. 10.

[116] Hans Küng. Existiert Gott: Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. dtv: München, 1983². S. 610–612 (Abschnittsüberschrift).

[117] Hartmut Zinser. „Ist das New Age eine Religion? Oder brauchen wir einen neuen Religionsbegriff?". Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44 (1992): 33–50, hier S. 48.

[118] Ebd. Vgl. dazu Karl Hoheisel. „Zwischen Atheismus und Fantasy". a. a. O. S. 210–211.

[119] Vgl. den neuesten Stand der Definitionen und der Forschung in dem Sammelband Joshua A. Fishman (Hg.). Focus on Diglossia. International Journal of the Sociology of Language 157. Mouton de Gruyter: Berlin, 2002, darin zur Einführung bes. Alan Hudson. „Outline of a Theory of Diglossia". S. 1–48. Die umfassendste Bibliographie bis 1990 bietet Mauro Fernández. Diglossia: A Comprehensive Bibliography 1960–1990. Benjamins: Amsterdam, 1993, weitere Literatur findet sich in dem genannten Sammelband. Zum Beispiel der deutschsprachigen Schweiz vgl. Felicity J. Rash. The German Language in Switzerland: Multilingualism, Diglossia and Variation. German Linguistic and Cultural Studies 3. Bern: Lang, 1998.

[120] Vgl. Robert H. Gundry. „The Language Milieu of First-Century Palestine". Journal of Biblical Literature 83 (1964): 404–408; Bernard Spolsky. „Diglossia in Hebrew in the Late Second Temple Period". Southwest Journal of Linguistics 10 (1991): 85–104; Bernard Spolsky, Robert L. Cooper. The Languages of Jerusalem. Oxford: Clarendon Press, 1991.

[121] Vgl. als historisches Beispiel: Manfred Hutter, Sylvia Hutter-Braunsar (Hg.). Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Alter Orient und Altes Testament 318. Ugarit-Verlag: Münster, 2004, sowie allgemein Günter Lanczkowski. Begegnung und Wandel der Religionen. Diederichs: Düsseldorf, 1971. S. 50–55 „Religionsinterner Pluralismus" = Rainer Albertz. Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Calwer Theologische Monographien A9. Calwer Verlag: Stuttgart, 1978. S. 3.

[122] Vgl. Karl Hoheisel. „Zwischen Basiswissenschaft und Aberglaube: Zur Stellung der Astrologie in der europäischen Geschichte". S. 12–35 in: Hermann Kochanek (Hg.). Horoskop als Schlüssel zum Ich: Christlicher Glaube und Astrologie. Benno: Leipzig, 1995 und den Überblick in allen Kulturkreisen in „As-

Müßte man nicht, um auf Zinser zurückzukommen, als Religionswissenschaftler statt der Verwendung von einschränkenden oder gar abwertenden Begriffen darauf aufmerksam machen, daß die sich im Westen ausbreitende religiöse Di- und Triglossie im Rahmen einer sich auch sonst immer mehr ausdifferenzierenden Gesellschaft gerade auch von der Religionswissenschaft durch Parallelen erklärbar ist und alles andere bedeutet, als daß Religion in der Bedeutungslosigkeit verschwindet?[123]

2.8 Synkretismus

Damit sind wir bei der Frage des Nebeneinanders von Religionen und deren gegenseitiger Beeinflussung. Der Religionswissenschaftler Thomas Hase hat am Beispiel der amerikanischen ‚Zivilreligion' deutlich gemacht, daß eine Staat und Gesellschaft zusammenbindende religiöse Vorstellung durchaus mit den neben den vorhandenen, damit zum Teil viel und zum Teil wenig übereinstimmenden Religionen übereinstimmen kann.[124]

Die Frage ist für unser Thema von Bedeutung, denn wenn der Glaube Hitlers und der von ihm bestimmten Partei eine Religion war, so bestand er neben den die religiöse Landschaft beherrschenden Religionen, vor allem den beiden christlichen Konfessionen, und zwar sowohl parallel dazu mit anderen Funktionen als auch in synkretistischen Vermischungen aller Art.

Der Synkretismusbegriff im modernen Sinne ist recht neu.[125] Der wohl von Plutarch im Sinne von Versöhnung, Zusammenführung (etwa von Glaube und Philosophie) geprägte Begriff ‚Synkretismus' (von ‚syn' = mit, zusammen und ‚kreo' = mischen) wurde besonders von Erasmus von Rotterdam im selben Sinne aufgegriffen. Die Versuche von Georg Calixt (1586–1656) Reformierte und Lutheraner zusammenzubringen, wurde von seinen Gegnern als ‚synkretistisch' bezeichnet. Erst im letzten und in diesem Jahrhundert beginnt der Begriff von der modernen Kultur- und Religionswissenschaft auf Religionen und Kulturen bezogen zu werden.

Ulrich Berner hat angesichts zahlloser Synkretismusverständnisse[126] aus religionswissenschaftlicher Sicht ein brauchbares Synkretismusmodell vorgeschlagen.[127] Er unterscheidet nämlich zwischen einem Synkretismus auf Systemebene und einem Synkretismus auf Elementebene. Im Synkretismus auf Systemebene werden ganze Inhalte zweier Religionssysteme miteinander vermischt, wodurch sich die Inhalte einer Religion ändern, ja sogar eine ganz neue Religion entstehen kann. Im Synkretismus auf Elementebene werden dagegen nur einzelne, äußere Elemente ausgetauscht und mit neuem Inhalt gefüllt. Die Übernahme des Händefaltens aus der germanischen Kultur veränderte nicht den Inhalt des Christentums, sondern gab der den Germanen vertrauten militärischen Demutsgeste eine ganz neue Bedeutung.

In ähnlicher Weise hat der Religionswissenschaftler Carsten Colpe deutlich gemacht, daß es Synkretismus auf Religions- und auf Kulturebene gibt und beide ähnlichen Gesetzen folgen.[128]

Jedenfalls ist es wichtig, mit diesen Autoren den Synkretismus von – aus der Sicht einer bestimmten Religion durchaus zulässigen, für die Religionswissenschaft jedoch unzulässigen – negativen Konnotation zu befreien, da der Synkretismus ein die Religionswelt ständig begleitender Faktor und kein Einzelphänomen oder Sonderfall ist. Religionen entstehen fast immer zumindest auch durch ‚Synkretismus', bilden bei ihrer Ausbreitung neue synkretistische Formen mit vorgefundenen ‚Konkurrenten' und gehen mit neuen oder sich ändernden Kulturen neue Kombinationen ein.

trologie". TRE 4: 277–315.

[123] Vgl. dazu Karl Hoheisel. „Zwischen Atheismus und Fantasy". a.a.O.

[124] Vgl. Thomas Hase. Zivilreligion: Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA. Religion in der Gesellschaft 9. Ergon: Würzburg, 2001; vgl. auch Günter Lanczkowski. Begegnung und Wandel der Religionen. Diederichs: Düsseldorf, 1971. S. 101–107.

[125] Vgl. zur Geschichte Carsten Colpe. „Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Synkretismus (1971)". S. 162–185 in: Carsten Colpe. Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft: Demonstrationen ihrer Unterscheidung. Theologische Bücherei 68. Chr. Kaiser: München, 1980. S. 162–163.

[126] Ulrich Berner. „Der Begriff ‚Synkretismus' – ein Instrument historischer Erkenntnis?". Saeculum 30 (1979): 68–85, hier S. 68–69.

[127] Ulrich Berner. Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes. a.a.O. ; Ulrich Berner. „Die Frage nach der Einheit der Religionen und das Synkretismus-Problem". a.a.O.; Ulrich Berner. „Der Begriff ‚Synkretismus' – ein Instrument historischer Erkenntnis?". a.a.O. ganz, bes. S. 71+74+78; Ulrich Berner. „Synkretismus und Inkulturation". S. 130–144 in: Hermann Pius Siller. Suchbewegungen: Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1991. bes. S. 134–144; vgl. auch die Vorarbeiten in Ulrich Berner. „Heuristisches Modell der Synkretismusforschung" S. 11–26 und „Das ‚Synkretismus-Modell' als Instrument einer historischen Religionsphänomenologie". S. 27–38 in: Gernot Wiessner (Hg.). Synkretismusforschung. Göttinger Orientforschungen. Reihe Grundlagen und Ergebnisse 2. 1. Harrassowitz: Wiesbaden, 1978.

[128] Carsten Colpe. „Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Synkretismus (1971)". a.a.O.

Nur muß man dabei die Warnung Karl Hoheisels beherzigen, den Begriff nicht zu weit auszuweiten:

> *„Da aber keine positive Religion bekannt ist, die nicht Elemente fremder Traditionen in ihren Dienst gestellt hätte, mithin nicht ‚synkretistisch' wäre, ist der Begriff weiter einzuschränken."*[129]

[129] Karl Hoheisel. „Synkretismus". S. 626–628 in: Hans Waldenfels (Hg.). Lexikon der Weltreligionen. Herder: Freiburg, 1987[1]. S. 626.

Veröffentlichte Ausgaben / Issues published / Oeuvres publiés

IIRF Bulletin (in German language):

1. Jahrgang, Nr. 1, Januar 2012: Th. Schirrmacher, Hitlers Ablehnung von Humanität und Menschenrechten

1. Jahrgang, Nr. 2, Januar 2012: Th. Schirrmacher, Verfolgung und Diskriminierung von Christen im 21. Jahrhundert

1. Jahrgang, Nr. 3, März 2012: Martin Baldermann, Die Berichterstattung der taz (Die Tageszeitung) in Bezug auf Christentum und Islam

1. Jahrgang, Nr. 4, April 2012: Th. Schirrmacher, Der japanische Yasukunikult – Soldaten als Märtyrer?

1. Jahrgang, Nr. 5, Mai 2012: Christine Schirrmacher, Situation der Christen und anderer religiöser Minderheiten in Nordafrika und im Nahen Osten

1. Jahrgang, Nr. 6, August 2012: Th. Schirrmacher, Zum Problem der vielfältigen Religionsdefinitionen – Auszug aus ‚Hitlers Kriegsreligion'

IIRF Reports (in English language):

Vol. 1, No. 1, January 2012: Th. Schirrmacher, The Situation of Christians and Muslims according to the Pew Forum's "Global Restrictions on Religion"

Vol. 1, No. 2, February 2012: Tehmina Arora, India's Defiance of Religious Freedom: A Briefing on 'Anti-Conversion' Laws

Vol. 1, No. 3, March 2012: World Evangelical Alliance, Universal Periodic Review Republic of India: 13th session of the UPR Working Group

Vol. 1, No. 4, April 2012: World Evangelical Alliance, Universal Periodic Review of Sri Lanka: 14th session of the UPR Working Group

Vol. 1, No. 5, May 2012: Draško Djenović with contributions by Dr. Branko Bjelajac, Serbia: Report on Religious Freedom Issues: November 2008 – December 2011

Internationales Institut für Religionsfreiheit

Bonn – Cape Town – Colombo

der Weltweiten Evangelischen Allianz

www.iirf.eu

- Forschungsprojekte
- Buchveröffentlichungen
- Fachzeitschrift
- Anwaltlicher Einsatz für Betroffene
- Weltweites Netzwerk von Fachleuten
- Einrichtung von Lehrstühlen
- Gutachten für Gerichte, Behörden und Parlamente
- Statistische Erfassung der Verletzungen von Religionsfreiheit und Christenverfolgung

International Institute for Religious Freedom

IIRF

... Weltweites Netzwerk von Fachleuten